

**SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN**  
"YO EXISTO PENSANDO"  
ONTO-PRAXEO-LOGÍA KANTIANA DEL SUJETO

Proyecto **Naturaleza humana y comunidad III: ¿Inactualidad del hombre y actualidad del humanismo?**

**SESIÓN TERCERA**  
**EXISTENCIA Y CONOCIMIENTO DE SÍ**

**0.0. Presentación.**

En esta sesión nos vamos a ocupar de los Paralogismos según la primera edición. El tema que tomamos como hilo conductor de los textos es el del autoconocimiento. Si y cómo puede el sujeto conocerse a así mismo y cómo es esa tarea, que se solapa a la de la crítica, se encuentra con la existencia del sujeto que conoce y que piensa. Cuál es la ilusión específica de los paralogismos y cómo queda la lógica como posibilidad de conocimiento del sujeto lógico. Volveremos también sobre los textos de la primera sesión de la dos síntesis del entendimiento y sobre el problema de la autoafección, así como donde dejamos la cuestión de la existencia como índice de distinción entre matemático y dinámico (porque los principios de modalidad son dinámicos).

**Textos** (*KrV*):

**$\alpha$ ) B 446-7, B 556-560, B 563-565.**

**a) B 399-406; A 396-405.**

**b) A 381-395; B 274-279; B 150-156.**

**II. Segunda parte. Textos: B 446-7, B 556-560, B 563-565.**

**Repetición (d) *¿Qué hay de particular en la noción de Existenz que encontramos en la Dialéctica? (o por qué posponer esta cuestión a los Paralogismos).***

17. La segunda aparición relevante de la noción de *Existenz* la encontramos en la Dialéctica trascendental. Concretamente en la distinción entre dos clases de ideas, las matemático-trascendentales y las dinámico-trascendentales. La sección en la que aparecen está entre las soluciones de las antinomias primera y segunda y las soluciones de la tercera y cuarta. Kant recuerda la necesidad de considerar lo que llama aquí "diferencia esencial" (B 557), que es la diferencia entre categorías matemáticas y dinámicas (que están a la base de sus correspondientes ideas trascendentales). En esta diferencia se va decidir nada menos que la solución de las antinomias dinámicas (que no haya verdadera contradicción entre tesis y antítesis), que por lo mismo va a estar negada en el caso de las antinomias matemáticas. La diferencia entre conceptos matemáticos y dinámicos abre nada menos que una "nueva perspectiva", *Aussicht*.

Toda vez que en la Dialéctica la economía de la facultad relevante, que es la razón, impone el

tratamiento de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, también se hace necesaria y toma todo su sentido la distinción entre dos todos, el del mundo y el de la naturaleza, que encontramos en la presentación de las antinomias (B 446-7). Repárese en que la segunda redacción de la Analítica abunda en la diferencia entre las dos clases de síntesis (la nota añadida al final de la introducción a los Principios). La presentación de la diferencia, en B 199-200, ha incidido en que se trata de una cuestión de *uso de la síntesis del entendimiento*, según que se dirigiera a la intuición de un fenómeno en general (que habilita la posibilidad del fenómeno) o a la existencia de los fenómenos, esto es, en tanto que objetos de una intuición empírica. Pero donde nos ha interesado que el paso de un uso a otro se tradujera en un progreso desde una necesidad incondiciona a una necesidad condicionada (y cuya formulación por parte del vínculo de los elementos de una tal síntesis, es paradójica, pues mientras que los elementos homogéneos no guardan un vínculo necesario entre sí, sí lo guardan los elementos homogéneos que aúnan las síntesis dinámica). Por eso importa tener en cuenta que, de la misma manera que se progresa desde lo matemático-objetivo hacia lo dinámico-subjetivo, aunque los textos de los Principios no reciben otra modificación que la de las nuevas pruebas es importante que haya dos añadidos como la Refutación del idealismo y la Observación general, que inciden precisamente en la "existencia de nosotros mismos", cuyo índice fenomenológico es la presencia en el espacio (B 292; en este fragmento se refiere a la existencia sucesiva que revela el movimiento como cambio en el espacio, donde lo que importa es que la posibilidad de la modificación o *Veränderung* no es asequible para el entendimiento puro sino que necesita de la intuición externa, en lo que se revela algo así como la posición del sujeto en el mundo o algo así como su facticidad mundana).

En fin, podría decirse que el problema de la existencia o de la facticidad del sujeto de conocimiento justifica dicha Refutación así como la nueva redacción de los Paralogismos y de la Deducción en su totalidad. Por eso vale la pena considerar que la solución de las Antinomias, cuya *crux* encontramos en la particular condición finita del fenómeno como objeto de conocimiento (B 566), está igualmente presente en la segunda edición, *precisamente en tanto que en la nueva redacción se va a insistir en la condición fenoménica del conocimiento mismo, esto es, del sujeto de conocimiento mismo y de su particular hacer sintético* (la paradoja del sentido interno), revelándose el análisis del fenómeno tan fecundo en la analítica y en la dialéctica del sujeto pensante (segunda edición) como ya lo ha sido en la dialéctica del mundo y de la naturaleza (primera edición).

## I. Primera parte. Textos $\alpha$ ) B 446-7, B 556-560, B 563-565.

$\alpha^0$ ) Previo. ¿Qué clase de síntesis obra una idea? (y por qué nos puede importar).  
Textos: B 435 ss.

1. La diferencia matemático/ dinámico resuena en la distinción entre mundo y naturaleza (B 446-7). La distinción se aplica en este caso a los objetos de las ideas. Esto no contraviene el hecho de que la distinción se haya estipulado en punto a las categorías o al uso del entendimiento, toda vez que las ideas son categorías liberadas o extendidas (ahora veremos esto). Lo que queremos decir es que lo que pueda entenderse por objeto de una idea tiene que ver con el trabajo peculiar que obra sobre las categorías (lo mismo que podría decirse de cualquiera de las ocurrencias del término *Gegenstand* u *Object* en el resto de la *Crítica*), en lo que se decide por tanto algo que obra sobre el uso y sobre la síntesis.

La distinción matemático / dinámico que presenta en los Principios y también como diferencia atingente a las categorías se pone aquí en juego aparentemente en otro orden de cosas. O quizás no. Como hemos dicho, esta diferencia rinde ahora en punto a la dialéctica, lo que hace reverberando de un modo inédito, pues las ideas devuelven ampliamente las categorías, como un eco inusitado, así como sus diferencias (la distinción entre síntesis va a ser la *crux* de la diferencia entre los destinos —malogro y solución— de los dos grupos de

antinomias). Repárese en que al comienzo de las antinomias (que en cierto modo son la primera introducción de la Dialéctica, como han recordado algunos comentaristas), se dice que idea es el resultado de una particular *liberación de las restricciones* que atenazan a las categorías y a sus síntesis constitutivas (B 435-6), concretamente, de acuerdo con el vocabulario que aparece en el esquematismo (B 185-6), *son los esquemas los términos de los que las ideas se han liberado* (en el referido texto se dice que los esquemas realizan al tiempo que restringen las categorías). Tanto el mundo como la naturaleza no son objetos de una síntesis lograda. Son los objetos pensados por categorías extendidas, *erweiterte*, o por una exigencia (*fordert* dice Kant en B 436) de la totalidad para un condicionado dado. No obstante, lo que importa es que, primero, las ideas constituyen *categorías forzadas*, si puede decirse así (que obedecenciertamente a una demanda natural de la razón, etc.), lo cual, y esto es fundamental, *pone a prueba y revela algo de la naturaleza de las síntesis categoriales*; por eso mismo importa también que en esta distinción de objetos e ideas reverbere la distinción matemático/dinámico, que igualmente gana aquí, en la dialéctica, si no una nueva determinación sí, al menos, una perspectiva, que, nos parece (esta es nuestra tesis), reportará réditos significativos en la segunda redacción de la *Crítica* (pero no en la Dialéctica, sino en la Analítica). La dificultad, claro es, está en saber cómo pudo avenirse la primera edición a este texto de las Antinomias; la razón, nos parece, es que las tensiones no llegaron de parte de la dialéctica cosmológica (aunque en ella podamos reconocer algo de la solución, como intentaremos mostrar) sino más bien de parte de la dialéctica psicológica, que constituye la verdadera *crux* de las modificaciones que vinieron a aparecer en el texto de 1787.

**$\alpha^0$ i) La totalidad y la serie. Razón y fundamento. Coordinado y subordinado. Síntesis pura y síntesis empírica en las antinomias matemáticas.**

2. Kant recuerda que la serie que se hace estallar es la síntesis *regresiva*. Este hecho ya supone por sí mismo una determinada función de las categorías, a saber, aquella que se dirige a una serie de elementos subordinados, *untergeordnet* (B 436). Pero, ¿qué significa esto desde el punto de vista lógico-trascendental? No se puede trasladar directamente la idea de subordinación al campo o al horizonte de sentido que tiene regulativo-dinámico, mientras que coordinación parecería avenirse mejor al horizonte de sentido de lo constitutivo-matemático, pues en la noción de subordinación no se repite simplemente la de heterogeneidad que nos ocupó en la sesión anterior. Lo que importa en verdad es *la idea de regresión* que aporta la *relación condición-condicionado*, que no es una relación meramente lógica, tampoco ontológica, sino genuinamente fáctica (ahora diremos algo más sobre esto). Pues esta relación modula específicamente el modo de ataque a la síntesis, revelando en ella algo, vamos a decirlo así, inédito, que es *el sentido u orientación de la síntesis*.

Pensemos que la razón es la facultad que considera los fenómenos en tanto que *dados* y con este darse entiende el hecho de su carácter *condicionado*, su demanda de fundamento (es la razón del principio de razón, y esta pregunta por las condiciones es la *Vernunftfrage*: B 442). La razón razona reconociendo el fundamento que ha hecho posible esto dado. Pero esto no decide que se trate de la razón; además debe tenerse en cuenta que la razón busca el fundamento *incondicionado*, el fundamento que no sea él mismo fundado. En este sentido puede decirse que mientras que el entendimiento piensa una función de unidad, que es un modo de proceder determinante y reiterativo (la función está sometida al tiempo del esquematismo, y el verbo para esta particular acción de determinación es *verstehen*, según B 367), la razón piensa una función de fundamento, una función que busca abarcar, *begreifen* (B 367), *el fundamento en cuanto tal, como aquello que no puede ser fundado en absoluto*. Donde mientras que el primero piensa el

tiempo de la sucesión la razón no piensa el tiempo de la sucesión y para ella eso dado como fundamento infundado no considera el tiempo en modo alguno (o si lo considera es como simultaneidad, allí donde la sucesión es indiferente). Es claro que, como dice Kant, aunque la razón va tras lo incondicionado siempre parte de la idea de *totalidad* (B 445), que es el objeto completo o acabado o, como decimos, indiferente al tiempo. Porque la idea es la función de completud o acabamiento de la serie. Ahora bien, la totalidad es ambigua y puede ser reconocida de dos maneras:

- a) como un *conjunto infinito* de elementos, donde lo incondicionado, esto es, el punto donde no cabe encontrar condición alguna, es el conjunto mismo de la serie; esto es lo que sucede en la antítesis;
- b) o bien como una *parte* de la serie a la que están subordinados todos los demás, donde lo incondicionado es un punto que está al inicio de la serie, que es lo que tiene lugar en la tesis.

Estas dos maneras se encuentran en todas las antinomias, pero suponen cosas distintas, según que se trate de las antinomias matemáticas o de las dinámicas, es decir, según la naturaleza de los términos de la serie (o según la naturaleza de la serie, tanto da), que es donde está la clave de la distinción entre mundo y naturaleza con que queremos empezar.

3. Comencemos con la serie de elementos coordinados de las dos primeras antinomias. Lo primero *llama la atención* que la exigencia de la razón se dirija a la magnitud (Kant mismo lo señala en B 438-9), esto es, siendo así que los términos de una magnitud *no componen una serie*. ¿Por qué? Porque la mismísima naturaleza de la magnitud y de los *quanta* originarios es su condición de coordinados. O dicho de otra manera, porque la figura de la magnitud espacial o temporal es la de un agregado. La dificultad entonces está en saber cómo se logra que un agregado se presente como una serie de términos subordinados; y si se logra esa subordinación, qué clase de relación es y a qué precio. Pero vayamos por partes.

En el caso de las antinomias matemáticas el conjunto que se piensa dialécticamente como totalidad es un agregado infinito. Lo que importa es que la agregación (llámese medición, enumeración o como se quiera) es el resultado de la acción de la síntesis sucesiva de aprehensión sobre los fenómenos.

(Kant no *especifica* la síntesis de aprehensión como tal; es decir, no indica expresamente que sea esta la síntesis como una de las tres posibles —porque, recuérdese, el texto de las Antinomias pertenece a la primera redacción de la *Crítica*, que quedó prácticamente incólume en esta parte de la Dialéctica—, sino que se refiere a la síntesis mediante la que “aprehendemos” los fenómenos. ¿Por qué? En la cosmología no encontramos con los fenómenos, es decir, con la producción de ideas a partir de los conceptos del pensar empírico. Los fenómenos y no las cosas en general ni el sujeto en general es el objeto, digamos intencionalmente hablando, propio de esta dialéctica. En este sentido no es la síntesis de aprehensión una síntesis más sino que es la síntesis con que inmediatamente nos hemos con los fenómenos en la experiencia; no se trata de que sea un objeto de la experiencia —cosa que sólo será competencia de la psicología empírica— sino de que constituye el modo en que inmediata y regularmente conocemos empíricamente, es decir, *el modo en que tiene lugar el progreso de la experiencia*. Como si la *síntesis de aprehensión mereciera una consideración fenomenológica particular al margen de su reducción analítica*, una consideración como la que resuena igualmente en los Principios, concretamente en la Segunda Analogía. Como si cupiera decir —haciendo resonar una frase de igual rango fenomenológico— algo así como que 'todo nuestro conocimiento comienza con la aprehensión'.)



Este agregado es el resultado de que puede lograr la serie gracias a *la naturaleza de la síntesis como acción atravesada por la multiplicidad del tiempo*. En principio es claro que la serie no es el tiempo mismo (en el tiempo no hay relación de subordinación sino de mera sucesión), sino las partes del espacio o del tiempo que se van aprehendiendo; esto es, por cuanto estas partes hacen de términos limitantes (condiciones) de las anteriores (condicionado). Kant insiste en que a la base de la relación de condición-condicionado está el hecho de que el espacio es siempre anterior a cualquiera de sus partes y que cualquiera que se encuentre como límite de las anteriores tiene siempre otra parte mayor que la incluye. Ahora bien, esta condición de *límite limitante / no-limitado* pertenece al espacio en tanto que intuición pura. Es decir, el hecho de que no encontremos nunca un espacio no limitado en la aprehensión se debe a que el espacio no es un concepto; en el espacio sólo podemos encontrar espacios, magnitudes determinadas por cierta síntesis, que son conceptos empíricos de cantidad (medidas) pero nunca el espacio mismo ni tampoco el límite del espacio, que son *condiciones ontológicas*. El espacio dato infinito es el que hace que toda síntesis sea infinita pero sólo potencialmente, *potentialiter*; es decir, habilita la posibilidad de conocer los fenómenos como magnitudes en cuanto posibilidad, esto es, como fundamento inagotable. Pensemos que para que cada una de las partes obre como el límite de las anteriores y, en esa precisa medida, como condición de las que quedan atrás, tenemos que estar ante fenómenos; en efecto, la dialéctica cosmológica tiene lugar al enfrentar la razón los objetos *de la experiencia*, lo que quiere decir que no tiene lugar ni al enfrentar el sujeto en general ni al enfrentar las cosas en general. Es en la serie de los fenómenos, en *la acción de conocer magnitudes* donde damos con tales límites, que son siempre *límites determinados* (la aprehensión, entendida como síntesis, rinde siempre "un espacio o tiempo determinados": B 202), aunque inagotables (como dice Kant en A 1, al experiencia es *unerschöpflich*). Por eso va de suyo el fracaso en las antinomias matemáticas, pues se pretende sostener una totalidad completa o un incondicionado absoluto como dado, cuando el decurso de la síntesis (la síntesis en tanto que acción sucesiva, la síntesis como conocimiento de la experiencia y experiencia del conocimiento, como fáctica síntesis, vaya, etc.) sólo lo habilitará como *dabile*. Por eso también el agregado infinito óntico que demanda la razón es *de principio* imposible. El espacio constituye en efecto una magnitud infinita dada pero sólo en tanto que intuición pura, como condición de posibilidad del conocimiento sensible. Repárese en que el hecho de que estemos ante una dialéctica cosmológica supone enfrentar no sólo series de fenómenos sino aun *el uso empírico mismo del entendimiento, el conocimiento empírico o experiencia, que es el que sirve para demostrar la imposibilidad de un conocimiento del todo matemático o mundo que no sea un conocimiento ontológico*. Esto es fundamental.

*El interés de las antinomias matemáticas*, en general de todas las antinomias, *está en el resultado que arrojan*. Como una suerte de lid que son, importa dirimir quién es el vencedor, si lo hay, porque puede no haberlo, como en las antinomias matemáticas, o porque haber dos, como en las dinámicas (en cualquier caso, el resultado es inopinado, como sucede en general cuando Kant se sirve de la figura de la lucha y el conflicto). En las antinomias matemáticas fracasa la síntesis para los todos matemáticos de los fenómenos. Con este fracaso se sancionan dos cosas:

- a) en la antítesis, la condición ontológica de las magnitudes puras, que tanto en punto a su extensión como a su contenido no pueden ser objeto de experiencia (es la confirmación de la doctrina del idealismo trascendental); y, como su reverso,
- a) en la tesis, la condición óntica de la síntesis de aprehensión, que como síntesis del mundo (genitivo objetivo y subjetivo) es inalienable.

[a/a<sup>bisbis</sup>) Este doble fracaso constituye una salvaguarda, al par que una orientación, para el uso empírico del entendimiento, que tiene que proseguir indefinidamente limitándose siempre a dar con fenómenos; es decir, regula el entendimiento obligándole a atenerse a la condición distributiva de sus conceptos —la razón hace concordar al entendimiento consigo mismo— y teniendo en la idea nada más que una perspectiva o punto de vista, *focus imaginarius*, inalcanzable que sostiene ininterrumpidamente el trabajo de conocer (lo que luego llama "prosecución y magnitud", *Fortsetzung und Grösse*; cfr. B 544). Entendido en términos regulativos, el resultado del fracaso de la antítesis es que la experiencia no tiene fin (y el todo infinito que propone la razón le queda grande), mientras que el resultado del fracaso de la tesis significa que en la experiencia no se interrumpe (y el incondicionado antes de la serie le limita pues contiene el anuncio de un fin de la experiencia).]

3<sup>bis</sup>. La magnitud de fenómeno, entendida como rendimiento de los principios matemáticos, es siempre un agregado de elementos homogéneos. En los principios matemáticos, donde se trata de exponer el principio trascendental del conocimiento de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, son principios de la magnitud. Aquello de lo que son principios es la intuición en tanto que intuición, como condición universal y necesaria de los mismos, que Kant expresa también como su *posibilidad*. Como vimos, lo específico de estos principios es son reglas de *construcción* de esta posibilidad (cfr. **Sesión segunda**). Es la función de la imaginación productiva la que habilita esta construcción. En estos principios domina el tiempo en el sentido de que los principios producen el tiempo mismo, el agregado del tiempo o el tiempo como multiplicidad (B 182), que es la figura de la magnitud (la figura o la forma de la *quantitas*). La magnitud es el resultado del *avance de la aprehensión pura, la aprehensión de la imaginación, que produce el tiempo*. (Todo esto se complicará en B, cuando Kant recuerde de no puede haber una tal aprehensión a menos que tengamos una intuición externa, como sucede al trazar una línea —ejemplo que ya estaba en A [¿?], aunque no fuera interpretado en el sentido que toma en B.) En efecto, la serie de elementos homogéneos o coordinados depende de la acción misma de la síntesis sucesiva, que aquí se revela como síntesis productiva. Esto es lo que supone en el fondo la homogeneidad; no se trata tanto de la continuidad objetiva de la transición entre las partes como de la continuidad inalienable de la producción de las mismas, cuya potencia Kant adscribe a la imaginación (que por eso es productiva) y cuya posibilidad está en que la intuición pura constituye una intuición a priori y disponible para la imaginación (y por eso hay textos en los que señala que las intuiciones puras son productos de la imaginación). Por consiguiente, *en una magnitud homogénea no hay serie* que valga, las partes son perfectamente indiferentes entre sí y sólo hay acumulación o agregación. Las distintas partes que podemos reconocer en la síntesis de espacios y tiempos no componen una serie. Pero entonces, ¿qué convierte a estos términos acumulados en ordenados? Insistimos que no está en juego la existencia del fenómeno sino sólo su magnitud, que es el sentido cabal de lo matemático de la experiencia. Por eso la relación de subordinación que pueda ganarse es, para empezar, una relación inopinada. Aunque, mirado más de cerca, *¿no se trata en verdad de una relación sobrevenida?*

Uno de los elementos que distinguen a los Principios de las Antinomias es el punto de vista que se adopta en cada uno. En las Antinomias se busca lo incondicionado para una serie de condiciones, condicionado dado para una serie que también está *dada*. En los Principios, en cambio, se busca la regla para los objetos de experiencia *posible* (cfr. B 523-4). Es decir, la serie cosmológica está constituida por los fenómenos en tanto que encontrados en la síntesis empírica de aprehensión. Debe insistirse por tanto en que, para lograr la relación de condición-condicionado que demanda la razón, debe tomarse como *punto de partida la aprehensión empírica entendida como la operación que se hace cargo del avance del conocimiento en la experiencia; entendida, si se*

*quiere, como sinónimo de ampliación de conocimiento.* La dialéctica cosmológica no obra sobre las síntesis trascendentales, sino que se dirige a sus ejecuciones empíricas. Resultaría confundente separar la síntesis empírica de la síntesis pura, en este caso la de la aprehensión, como si constituyeran dos niveles distintos. En realidad se trata del progreso de la experiencia, que ora puede ir encaminado al conocimiento de la magnitud del mundo ora al conocimiento de su causalidad y orden. Por eso la dialéctica se las ha con la síntesis empírica de la magnitud (con el ejercicio de la síntesis matemática en el progreso del conocimiento empírico de la magnitud del mundo), que es la medición (en B 456 habla de la enumeración, *Durchzählung*), la acción seriada que produce el conocimiento empírico de una magnitud extensiva, y no con su condición de posibilidad, que es lo que se expresa en el Principio del entendimiento, Axioma o Anticipación, y que se refiere a la regla que habilita el conocimiento de los fenómenos como magnitudes. Así, cuando se dice que en B 551 que el concepto de magnitud (conocimiento de la magnitud) "sólo está dado por mor del regreso [en una intuición empírica] y no antes del regreso en una intuición colectiva" se está diciendo que la magnitud depende de la síntesis como acción en el mundo (en B 524 dice Kant que "Únicamente en ella [en una posible experiencia] están dados tales objetos"). Por eso en el caso de las antinomias matemáticas tanto la tesis como la antítesis son absurdas. Ante lo incondicionado, sea como completud de la serie (antítesis) sea como comienzo (tesis) *el progreso en la experiencia es impotente.*

4. Ahora bien, no obstante lo anterior, esto no significa que el resultado de las antinomias no suponga alguna clase de rédito para las condiciones trascendentales del conocimiento. Por ejemplo, si volvemos sobre la impotencia que se muestra en las antinomias matemáticas vemos que también se trata de la impotencia del tiempo y de la sucesión como figura pura de la magnitud y de la posibilidad del fenómeno. Como comenzamos diciendo, un agregado infinito" (una magnitud matemática infinita) es imposible, precisamene porque "no puede ser considerado como dado *simultáneamente*", *zugleich* (B 456, tesis; el subrayado es de Kant). El agregado infinito es un oxímoron de la síntesis sucesiva y en cierta medida del tiempo, al menos cuando impera en la posibilidad del fenómeno. La totalidad que piensa la razón como dada es, según dijimos arriba, indiferente al tiempo.

Esto también tiene consecuencias respecto al espacio, que se revela como la intuición coadyubante y esencial para el conocimiento empírico. Son los espacios lo que revelan en última instancia la subordinación, pues albergan en sí mismos el ser condición-límite de los anteriores; esto es, pues *el modo de su relación es el del límite, pero un límite que sólo se puede descubrir fácticamente* (facticidad que se extiende igualmente al lapso del tiempo). También es el espacio el que habilita la permanencia, pues el tiempo se revela incapaz de sostener el significado de las categorías de relación. La Observación general al sistema de los principios abunda en este hecho, si bien parece tener más fuerza en punto a las categorías de relación (que son las que aportan los ejemplos, y esto en los dos lances que contiene la observación, primero en B 288 y luego en B 291), si bien la intuición externa y empírica se revela también como necesaria para comprender las categorías de magnitud (B 293), encontrando su rédito más importante en la paradoja del sentido interno, que aparece vinculada a la producción del tiempo, es decir, al esquematismo de la cantidad.

#### **α. i) Interregno metódico o la necesidad de una *perspectiva de conjunto*.**

5. Aunque no podamos proseguir esto, vale la pena esbozar una lectura general del sentido que tienen *las Antinomias* en el seno de la *Crítica*, y más particularmente el *juego* que dan *en su relación con las partes anteriores a la Dialéctica*, la Estética y la Analítica trascendental, a las que se apela todo el tiempo en ellas.

Kant señala en B 557 que ha pasado por alto, *übersehen*, la distinción entre matemático y dinámico, que es atingente a "los conceptos del entendimiento". Lo que quiere decir que, hasta este momento de la *Schlussanmerkung* de B 556 ss., esto es, *hasta este momento de la Dialéctica*, no ha sido preciso reparar en esa diferencia. El juego de la distinción matemático/dinámico *habría quedado por tanto, al menos inicialmente, circunscrito a los Principios*. En efecto, por una parte es claro que la distinción tiene su lugar y gana todo su sentido en los Principios (lo específico que tienen alude a algo del *uso* de las categorías, lo que nos sitúa expresamente en una doctrina trascendental del Juicio). Sin embargo, nos encontramos que con la distinción se extiende a los conceptos puros del entendimiento y a sus síntesis (B 110). Quizás sea sólo episódicamente, pues, en efecto, se trata de una diferencia, vamos a decirlo así, *sistemática* (el § 11 pertenece a la Deducción metafísica y su mayor aporte no es precisamente esa primera observación) que no tendría por qué quedar recluida en los Principios. Pero si atendemos a los rendimientos que tiene para la *Crítica* (como distinción que habilita cierto uso regulador), es claro que en la primera edición esta diferencia sólo tiene un tal rendimiento en la Dialéctica, y más precisamente en las Antinomias, pero que luego va a tener otro juego.

Considerémoslo de esta otra manera. En las Antinomias, tal y como son redactadas en la edición de 1781, se aprecia una función y un rédito de la dialéctica respecto de la analítica, un particular juego estratégico o retórico, que no está en ninguna de las otras dos partes; una perspectiva de conjunto diríamos, que incluye también el uso regulador de las ideas del Apéndice (cfr. B 543 ss.). Se trata de mostrar que la dialéctica pertenece *también* al momento constructivo de la *Crítica*, afianzando lo estipulado en la analítica, pero *no sólo apagógicamente, poniendo en evidencia lo que supone la vulneración de los principios estipulados en aquella, sino críticamente, poniendo en claro los límites constitutivos de aquellos principios y las posibilidades que todavía quedan reservadas para otro uso*. En este sentido nos encontramos en las Antinomias con una confirmación del Idealismo trascendental, que funciona como llave, *Schlüssel*, de su solución o desanudamiento (B 518-525). Sea como fuere, decimos que es la perspectiva de conjunto la que domina sirviéndonos de la expresión que utiliza Kant en los *Fortschritte* (*Übersicht des Ganzen*, AA 20: 311), donde recuerda que la metafísica pivota sobre un doble eje, el de la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo y el de la realidad del concepto de libertad, que es lo que a la postre debe ser distinguido y salvaguardado en ese juego de posición de límites.

Pues bien, podemos observar que entre la primera y la segunda edición se aprecia un desplazamiento de este trabajo crítico de la dialéctica y de sus genuinos réditos, es decir, de los réditos que en principio parecen sólo asequibles cuando se está en la Dialéctica, hacia la Analítica, y también hacia otras partes de la misma Dialéctica. Hacia la Analítica porque nos encontramos con una Refutación añadida, cuya importancia no es tanto que constituye una operación estratégica (regulativa), pues la analítica contiene muchas apreciaciones de esta clase (llamémoslas objeciones), sino sobre todo porque se ocupa de la existencia del sujeto de conocimiento. Que es donde, nos parece, *se produce un particular afianzamiento estratégico a cuenta de la noción de existencia como modo de ser dinámico o como modo de ser de una fuerza y/o facultad*. Porque, recuérdese, lo que nos interesa de lo dinámico no es tanto la intuición empírica que lo especifica y que determina que sean esos y no otros los modos posibles para sus Principios, la analogía y el postulado (para esto véase la **Sesión segunda**), cuanto que esto dinámico ha quedado de parte de la existencia de los fenómenos, en donde encontramos un uso inédito de existencia, entiéndase, cuando menos un uso que no es ni el de la modalidad, ni tampoco el de la metafísica dogmática, y que ya acompañaba en A al concepto de lo dinámico.

Nos parece que la motivación de Kant en las modificaciones de B no es una suerte de prurito sistemático y sobrevenido, como se hubiera pillado a sí mismo en falta al introducir una distinción que afecta a las categorías y principios fuera de las partes que los desarrollan

expresamente. Se trata en verdad de *una profunda revisión* de estas partes y de la doctrina de las categorías y los principios. Una revisión que afecta precisamente a la existencia y a la importancia de la existencia, *Existenz*, en la articulación de todas las doctrinas críticas: desde la del idealismo trascendental hasta la de la distinción entre fenómenos y noumenos. *Porque en esta Existenz se reconoce no tanto el ser del objeto (de hecho la Existenz que se dice de los fenómenos los aleja de su posibilidad de su auténtica realidad), cuanto el ser del sujeto* (y por eso insistimos en que los últimos principios dinámicos, los Postulados, se ocupan de una síntesis *específicamente metafísica y atiniente al sujeto* —ver **Sesión segunda**). Aunque todo esto habrá que confirmarlo.

Así, el doble juego de destruir la metafísica dogmática al tiempo que se afianza la metafísica crítica (la doctrina de la libertad) que están en las Antinomias tiene que reverberar en todo lo demás, incluyendo la propia Analítica y Estética trascendental, donde también va a ser de gran importancia. Por eso se reescriben los Paralogismos, que examinan la importancia de la *Existenz* en el conocimiento y en el ser de uno mismo, que se compadece con la paradoja de la autoafección y con los textos modificados o añadidos en la Analítica y en la Estética. Asimismo, en la Paralogismos de B Kant va a insistir en el doble juego destructivo y habilitador de esta parte (incluyéndose la función de un uso regulativo), tal y como se puede ver ya en la primera redacción de las Antinomias (que quedan incólumes en la segunda edición). Por lo mismo, si el Ideal no sufre modificaciones habrá que intentar mostrar que es conforme a este doble juego (esto es claro si se considera como un texto de transición hacia el Apéndice de la Dialéctica, pero no tanto si buscamos la finitud de la lógica, que, como aquí se trata de la dialéctica del pensar en general, no tendrá necesidad de incluir la novedad de la autoafección aunque sí presente su particular indicación de la finitud constitutiva, en este caso, de la ontología general).

#### **α.ii) La totalidad y la serie. Razón y fundamento en las antinomias dinámicas.**

6. Encontramos la solución a la dialéctica cosmológica en la distinción entre matemático y dinámico. Repárese en que la homogeneidad coincide con la pensada en las categorías o principios matemáticos tal y como han sido expuestos en los Principios. No así la heterogeneidad, *aunque*, como hemos apuntado, en la segunda edición se apuntalan de manera especial los principios dinámicos con la refutación del idealismo y con la introducción del espacio como intuición *sine qua non* de la significación de las categorías. Pero vayamos por partes.

La heterogeneidad permite que la totalidad se desmarque del problema de la magnitud que la tenía atenazada en las antinomias matemáticas. El sujeto de conocimiento no puede escapar al tiempo y por eso ni el regreso puede ser infinito *actualiter* (no puede ganarse la serie total) ni tampoco cabe encontrar un límite absoluto en el mismo (no puede darse con un incondicionado en el comienzo de la serie). Pero puede ser que haya algo, no en la serie, ni en su inicio ni en su magnitud completa, que sí podamos considerar como incondicionado y que no suponga subvertir al tiempo y a la síntesis del tiempo que domina el esquematismo. Lo que se busca "fuera de la serie" es algo que tiene que ser *inasequible a la imaginación*. Además, esto incondicionado que tiene que poder encontrarse en la síntesis empírica de aprehensión; es decir, que no sea condicionado no significa que no puede darse en la experiencia. En fin, la heterogeneidad no está en la serie sino en cualesquiera de los elementos de la misma, está en cada uno de los fenómenos, y ello habilitado por su mismísima naturaleza. Esto es algo que ya hemos visto en los principios dinámicos, pues la clave de la distinción está en la diferencia entre posibilidad y existencia *del fenómeno*, que son especiales determinaciones, diríamos

metafísicas, del objeto de conocimiento finito. Las que lo vinculan a la forma de la intuición o a la intuición empírica. Sea como fuere, es en la Dialéctica donde esta diferencia se revela como "esencial" (B 557). Pero, ¿cuál es?

7. En el texto se ocupa de la posibilidad de unificación de la causalidad por libertad con las leyes de necesidad natural Kant estipula una diferencia en el seno de los objetos de los sentidos, concretamente entre lo inteligible y lo sensible en ellos. Ahora bien, esta tiene a los objetos de los sentidos como género o como término de la división sino que es atingente a su condición de fenómenos, pues la sensibilidad impone condiciones específicas de aparición de tales objetos. Lo *sensible* es por tanto *lo que es fenómeno en el objeto de los sentidos* mientras que lo *inteligible* es *lo que no es fenómeno*. Kant ha señalado en textos previos (y vuelve sobre esta cuestión aquí) que el fenómeno es, por su propia naturaleza, mero fenómeno, lo que significa que no agota el fundamento, es decir, que no es un objeto absoluto. Esto lo ha expresado diciendo que es una "mera representación" así como que debe tener un fundamento que está a su base y no se muestra (que consiste en no mostrarse, o que consiste en su *sola inasequibilidad*), que es el objeto trascendental. Eso inteligible que no es fenómeno remite por tanto al espacio vaciado y asegurado por el objeto trascendental (así, en B 566). Importa que se trate de un ámbito separado y hueco, pero importa también que tenga que ver con cierta constitución de la objetividad, pues eso inteligible no se revela simplemente como una suposición sino que constituye una facultad que puede obrar fenómenos, una causalidad. Esto supone al menos dos cosas. Primero, lo inteligible en un objeto de los sentidos no es fenómeno pero no es absolutamente nada sino que constituye *acción y facultad*. Lo inteligible se revela como sustancia (sustancia, fuerza y acción se copertenecen: cfr. B 249), esto es, como sujeto (este sentido neutro resuena en B 566). Esta es la clave. Segundo, por eso mismo importa que eso inteligible tenga lo que Kant llama aquí carácter, a saber, una ley de esa su causalidad. Porque la causalidad no es sólo el poder de obrar fenómenos sino que tiene que comportar una ley (B 567).

De acuerdo con esto, la heterogeneidad que habilita una causalidad inteligible se encuentra en el vínculo dinámico entre acción y facultad, por una parte, y efectos por otra. No se trata de que haya dos caracteres distintos, sino que es posible que ambos confluyan en uno y el mismo fenómeno sin que ello suponga interrumpir la serie sensible de los fenómenos y su ley natural (B 564). Acción y poder o fuerza están separados de los efectos; en cierto modo son heterogéneos. ¿Y qué? En las Analogías se da esta misma heterogeneidad; es lo que significa que estemos ante la existencia de los fenómenos, el hecho de que se muestran simplemente como fenómenos que están ahí. Pero la Analogía se edifica sobre la posibilidad de un fundamento o de una regla que estipule la relación entre esos ahí de los fenómenos. Es una regla de determinación temporal la que estipula que todo cuanto sucede debe tener una causa, es decir, que el ahí de los fenómenos está siempre en el tiempo y en conformidad con su orden. La regla estipula que la existencia de los fenómenos no puede escapar a la determinación del tiempo (en ese sentido la analogía estipula un vínculo necesario entre los fenómenos). *Pero esto es así porque el sujeto actuante mismo, si se quiere la sustancia que obra efectos, está igualmente preso en la experiencia, por lo que tiene que conformarse, en su mismísima acción, al tiempo y a su determinación. La necesidad de vínculo entre los ahí de los fenómenos reside en la necesidad del vínculo entre los ahí en el sentido interno.* Cuando Kant recuerda que el sujeto puede ser fenómeno o noumeno está estableciendo no sólo dos regímenes de causalidad sino también dos modos de ser del sujeto. Uno es el del que el sujeto conoce, que es el modo en el que no puede eludir el sentido interno o, si se quiere, su pertenencia a la experiencia interna en general (B 401). *Conocer una acción en el mundo sensible significa reconocerse el sujeto en esa experiencia como sujeto que obra la síntesis y es capaz de una acción llamada esquematismo trascendental que implica a su sentido interno.* No importa que la

sustancia que es la causa del fenómeno sea un sujeto, esto es, un hombre; el hecho de que el hombre conozca su propia efectividad no le aparta del mundo sensible ni deja al margen su sentido interno, pues al fin y al cabo se trata de una acción de conocimiento (la crítica a la psicología racional busca desglosar el conocimiento de las funciones meramente lógicas del de su funciones cognoscitivas).

Por eso la conexión causal se refiere a *percepciones*. Las percepciones son los elementos heterogéneos que especifica la regla de las analogías (las intuiciones son las que quedan de parte de los principios matemáticos). Las percepciones son los modos de presencia de las intuiciones empíricas. Pero también son, y esta es a nuestro juicio la clave de tales representaciones, los modos de presencia del propio sujeto de conocimiento en su acción sobre el sentido interno. Esta acción sobre el sentido interno produce los distintos modos temporales que vinculan las percepciones en el mismo y le aportan un objeto. Ciertamente en las Analogías no se encuentra referencia alguna a la autoafección, al menos tal y como se formuló en B, pero es claro que el vínculo con el sentido interno impone que *la síntesis cuya unidad es la conciencia* (que y cómo sea esto posible lo veremos más adelante, pues la unidad no es sobrevenida) *sólo puede obrar sobre las intuiciones empíricas en la medida en que produce-y-se-vincula al mismo tiempo con los distintos modi temporales, esto es, en la medida en que obra sobre el sentido interno, acción en la que también va a hacer conciencia empírica y fenómeno*. Como si el conocimiento de la experiencia segregara de modo inalienable una experiencia del conocimiento. Este vínculo entre la acción de la apercepción y la experiencia no es sólo porque la unidad originaria que deba ser sintética (porque demande un contenido que la justifique como conocimiento cabal); es que ese vínculo es él mismo un modo de síntesis entre los dos elementos heterogéneos y, así, Kant utiliza expresiones de ese vínculo entre la apercepción y las relaciones temporales que apuntan a una acción sintética, y por eso habla de los modos del tiempo como *determinaciones* temporales y no de meros troqueles o estructuras disponibles. Pero, decimos, *además que la esta síntesis no puede eludir, en un modo originario, al sentido interno, que es algo más que "el englobante de todas las representaciones"* (B 220). *Porque el sentido interno no es sólo un reservorio o un almacén de representaciones sino también un sentido específico, un determinable específico diríamos, de la acción intelectual* en la producción de la posibilidad del conocimiento. Por eso Kant suprime en B la apercepción empírica y habla sólo de conciencia empírica y percepción, por una parte, y de apercepción, por otra, para que el sentido interno quede debidamente ubicado como el respecto sensible y fáctico de la apercepción intelectual. Pues de otro modo, si pareciera desdoblarse entre apercepción empírica y originaria, podría pensarse también que hay dos unidades distintas, que es de lo que no se trata (la unidad de la apercepción sólo sirve para habilitar la objetividad de multiplicidades de percepciones/conciencias empíricas y nunca está a otro nivel).

8. Pero, entonces, ¿en qué queda la heterogeneidad? La heterogeneidad en las síntesis dinámica y metafísica estriba, para empezar, en el ámbito en el que se logra la unidad de la existencia de los fenómenos, que es la experiencia y no la intuición. Podrían distribuirse así ambas clases de principios como principios de la intuición pura, los matemáticos, y como principios de la intuición empírica, los dinámicos. Paralelamente, si atendemos al modo de vínculo y la presencia o no de la percepción y de la unidad de la conciencia, podríamos hablar de una unidad y vínculo sintético librado a la síntesis de la imaginación en los dos primeros principios mientras que en los dos segundos quedaría de parte de la unidad trascendental de la apercepción. O, incluso, si partimos de que tiene que haber una síntesis intelectual actuante sobre el sentido interno, podría considerarse que una tal síntesis y sus efectos faltan en los dos primeros, donde está en juego algo así como la intuición pura, cuya síntesis no produce rédito empírico alguno.

Convengamos en que la heterogeneidad arbitra diferencias esenciales en el modo de

síntesis categorial así como en el esquematismo correspondiente. La síntesis de intuiciones empíricas comprende elementos heterogéneos toda vez que lo específico de tales intuiciones es precisamente que constituyen *un modo de presencia inasequible*. Lo que se sintetiza y se regula es el vínculo entre dos intuiciones empíricas posibles, el que *cuando las haya sólo podrá haberlas en el modo de una relación determinada de existencia, que es lo que regula y anticipa en cierto modo la analogía* (como la relación de sustancia y accidente, de causa y efecto y como la de la acción recíproca o comunidad). Esta relación constituye asimismo un determinado troquel del tiempo, el troquel de la permanencia de lo real en el tiempo, de la sucesión ordenada de lo diverso en el tiempo y el de la sucesión recíproca de lo diverso en el tiempo (B 183-4). En este caso, a diferencia de los principios matemáticos, no produzco el tiempo mismo sino que lo dispongo de cierta manera, lo que quiere decir que *dispongo el tiempo a la vez que me reconozco en tales disposiciones, pues se trata de disposiciones que no producir por medio de una síntesis pura de apercepción*. Lo específico de los esquemas dinámicos es que son troqueles lógico-sensibles con los que, de alguna manera, me encuentro, pues *la síntesis dinámico-trascendental no deja de tener lugar también como una síntesis empírica en el sentido interno (autoafección)*. La síntesis dinámica no es otra cosa que la operación de ese encontrarse con la existencia del fenómeno pero también con la propia (o al menos en un modo inédito en las síntesis matemáticas). En las categorías dinámicas y en sus correspondientes síntesis cabe encontrar este doble juego, precisamente porque en ellas se ponen en obra fuerza, facultad, acción y efectividad, todos ellos índices metafísico-subjetivos de presencia que no son reducibles ni trascendentalmente ni tampoco lógicamente. El troquel lógico de sujeto y predicado, por ejemplo, da cuenta del esquema de la sustancia, que es la permanencia, toda vez que el sujeto no deja de actuar como facultad y como fuerza de síntesis (la fuerza es el índice metafísico de la sustancia: B 249), lo cual, al tratarse de un ser finito, supone que deja necesariamente un rastro sobre el sentido interno (el sustrato es el sentimiento de la acción del sujeto sobre su sentido), que discurre en paralelo a la determinación empírica de las representaciones recibidas, la existencia de los fenómenos, a los que se dirige esa misma síntesis. Cuando veamos la paradoja de la autoafección volveremos sobre este peculiar paralelismo. Ahora nos interesa comprender qué es lo que sucede en el caso de las síntesis matemáticas, si es que hay un tal encontrarse y en qué consiste.

Podría pensarse que la diferencia entre una y otra síntesis estriba en que la síntesis pura de aprehensión sólo tiene lugar en el pensamiento y no en el sentido interno. Pero Kant recuerda en B que esto es precisamente de lo que no se trata (y aporta también el ejemplo del conocimiento de una magnitud: B 162). Hablamos de la síntesis que hace posible conocer los fenómenos como magnitudes, esto es, la síntesis que permite conocerlos matemáticamente (que no es el conocimiento matemático propiamente dicho, en lo que Kant insiste reiteradamente). En general, siempre allí donde haya una síntesis de *aprehensión empírica de fenómenos hay una síntesis sucesiva pero también hay en todo momento una unidad necesaria del espacio, esto es, una unidad de la intuición anterior a toda síntesis* (que en la primera edición Kant sitúa intuitivamente en el instante, *Augenblick*, para poner en claro que no se trata de una unidad sobrevenida). Ahora bien, la homogeneidad que habilita el particular avance de esta síntesis es la homogeneidad de los fenómenos en la *intuición*, cuyas partes, y esta es la clave, *está dadas previamente* (B 204). La homogeneidad depende en todo momento del poder de la imaginación o de la sensibilidad pura como generadora de imágenes *a priori*. Insistimos en que esta síntesis no se puede hacer al margen del sentido interno (Kant insiste en esto en B 152 cuando recuerda que la imaginación y su síntesis productiva es una acción del entendimiento sobre el sentido interno; también en B 255, donde dice que el progreso en la percepción, que siempre su pone ampliar la determinación del sentido interno, puede tener lugar en los fenómenos o en las intuiciones puras), pero ciertamente es propio de la disponibilidad de la intuición el que



puedan construirse en ella los objetos ante los ojos, si puede decirse así. Esto pertenece a la condición intuitiva de los primeros principios, a su peculiar forma de evidencia. La homogeneidad es un índice matemático del conocimiento empírico pero su figura esencial está en *la capacidad productiva de la imaginación, donde la acción de la síntesis es puramente sensible y donde su rastro es el tiempo mismo, también sensible y puro* (repárese en que el ejemplo de síntesis matemática, los dos triángulos generados por la diagonal de un cuadrado, es un ejemplo de conocimiento matemático, no físico, lo que revela las dificultades que están aquí en juego a la hora de distinguir el conocimiento matemático del filosófico trascendental). La síntesis de agregación y de coalición constituye una síntesis de elementos indiferentes entre sí (B 201) toda vez que *la imaginación sólo atiende a sí misma en su síntesis productiva*. Aunque tiene que haber unidad y síntesis del entendimiento, el efecto sobre el sentido interno es distinto al que encontraremos en las síntesis dinámicas. La evidencia en la que insiste Kant todo el tiempo reside en que *la intuición así producida, la autoafección obrada, es sensible y pura. Es decir, el rédito de esta particular forma de autoafección es no es otro que la intuición formal. En una síntesis matemática, como cuando aprehendemos una casa como un cuerpo extenso, se generan intuiciones formales*. No es que falte el concepto, pues siempre se está reconociendo una particular unidad de la conciencia; tampoco falta la intuición pura, pues hace falta que la unidad necesaria de la multiplicidad sensible que sólo puede aportar ésta. Lo que sucede en esta síntesis es que el sujeto atiende a su propia síntesis, si puede decirse así, que es lo que produce las intuiciones formales, que son una particular presencia de la intuición a sí misma, concretamente en la imaginación (y por eso Kant las introduce para distinguirlas de la multiplicidad de la intuición pura, que quedaría de parte de la receptividad inasequible).

9. De todas formas, todo esto tiene que poder encontrarse en la naturaleza del fenómeno. Porque, ¿qué es lo inteligible en el fenómeno de un cuerpo extenso? Kant analiza la sustancia y la causalidad de la sustancia desde un punto de vista trascendental, ciertamente, aunque también aporta una perspectiva fenomenológica. O habría que decir mejor, metafísica. Cuando señala que la sustancia está vinculada con los conceptos de acción y de fuerza (B 249), estamos hablando entonces de predicables y no de predicamentos (B 107-8; repárese en que los predicables de la causalidad se completan con el predicable de pasión). Se trata de conceptos puros derivados que comprenden, además de la categoría, la intuición pura. En el caso del concepto de acción nos encontramos con que constituye un “criterio empírico suficiente” de la sustancialidad toda vez que revela un empezar a ser y un dejar de ser (en el espacio y en el tiempo, que es donde se revelan las *modificaciones* de los fenómenos). Ahora bien, *lo que importa de esta presencia de la intuición en el predicable es el hecho de que afina el fenómeno en la sensibilidad, que es la que tolera y habilita este particular doblez de la presencia y de la no-presencia que supone lo empírico (la intuición pura es la nada imaginaria de la intuición empírica)*. Cuando Kant recuerda en las Antinomias en el fenómeno puede haber algo inteligible y no meramente sensible, la razón está en la esencial *copertenencia entre fenómeno y objeto trascendental* del fenómeno (B 566-7). El objeto trascendental es nada más que la garantía de la finitud del fenómeno (la garantía de sus constitución), el límite que le impide ser fundamento de sí mismo (la expresión con que refiere el objeto trascendental como “eso que tiene que encontrarse a la base”, *zum Grunde liegen muss*, del fenómeno, o que es “independiente, *unabhängig*, de él” —el fundamento es justamente la “base o apoyo”, que es lo que no depende o no “está sostenido desde arriba”; cfr. KU, AA 05: 352-3—, es una tautología que va de consuno con la idea misma de fenómeno; recuérdese A 251). Pero donde se trata de una garantía —y es aquí donde la tautología se troca en reflexión— que queda de parte de la sensibilidad. Esa es la clave. El objeto trascendental es el *fundamento-correlato*, si se nos permite decirlo así, de la finitud del conocimiento teórico.

El fenómeno se articula con el objeto trascendental como eso que se manifiesta, esto es, como un objeto de los sentidos. Repárese en que la finitud constitutiva del conocimiento/

facultad se traduce en la apariencialidad de su objeto, en su *condición de mera representación*, o de *no-cosa-en-sí*, como lo llama Kant en algunos momentos, que no agota algo que no se manifiesta, esto es, que no agota su ser en la sensibilidad y en el modo de manifestación o *Eigenschaft* que aporta a los fenómenos (que comprende desde la espacialidad y temporalidad hasta las cualidades meramente empíricas). Con esto queremos decir que la apariencialidad del fenómeno, que se debe a su finitud sensible, va de consuno con una respectividad inasequible. En realidad, como decimos, constituye realmente una *peculiar inasequibilidad* que sólo logra afianzar la finitud del fenómeno y del conocimiento del fenómeno, y que desde luego se encuentra en otro lugar que el que podamos reconocer en cualquiera de las fuerzas sensibles. Pero esto suena enigmático y profundamente equivocado en el caso de Kant. Preguntémoslo de esta otra manera ¿Siempre que haya categoría estaremos ante eso inasequible simplemente porque el concepto puro del entendimiento no es sensible?

Kant entiende que hay una causalidad sensible que tiene su propio carácter, esto es, una ley de causalidad propia y específica. Por eso, en el orden de los efectos, se puede descubrir una causalidad natural que no está en ningún otro lugar enigmático (de ser así, la ciencia natural sería una hipofísica). Ahora bien, cuando acepta la posibilidad de que se dé una causalidad distinta de la natural pero limitada al orden de la acción y de la facultad, y que, y esta es la clave, no altera otro orden distinto, también atribuible a acciones y facultades, pues se introduce en la serie de los efectos sin alterarla, ¿qué papel juega el quiasmo entre fenómeno y objeto trascendental? Repárese en que no se trata de que en uno y otro orden de cosas el objeto trascendental quede asignado al orden inteligible, mientras que el fenómeno asumiría el orden sensible. Cuando Kant dice que la causalidad por libertad es inteligible por su acción pero sensible por sus efectos, debemos entender que esto segundo es casi una tautología, pues los efectos son siempre sensibles. Otra cosa es que el orden de los efectos se encuentre en la sensibilidad o se encuentre en otro lugar. Kant dice taxativamente que para que haya un orden, para que tengamos objetos sensibles, tiene que haber una acción categorial sobre las intuiciones. Esto es así tanto cuando conocemos una acción libre como cuando conocemos la magnitud de un cuerpo extenso. Lo que de verdad se habilita en esto que hemos llamado quiasmo no es sino el hecho de que el fenómeno salvaguarda siempre una determinación no sensible, y que lo hace justamente en la medida en que constituye un objeto presente a una fuerza de receptividad. Cuando Kant insiste en la condición dinámica de ciertas categorías, así como en la condición existencial del fenómeno, no está privando de la finitud del fenómeno a las categorías y principios matemáticos. Pero es cierto que está contemplando la necesidad de que el fenómeno pueda separarse de la sensibilidad, lo que quiere decir, que tenga algo más que posibilidad. Esto es la existencia. Lo que sucede en *B* es que Kant no puede sostener coherentemente esto a menos que ponga en primera línea la existencia del sujeto mismo de conocimiento, que es donde nos encontramos con la paradoja de la autoafección así como con el rendimiento coherente y acabado de la distinción entre fenómeno y objeto trascendental incluso cuando estemos ante un conocimiento meramente matemático. Por eso nuestra pregunta de antes sobre si cuál puede ser el objeto trascendental de un objeto del sentido externo, si es así que podemos construir su posibilidad. *La razón es que en toda síntesis no deja de haber una acción y un efecto de esa acción, que puede ser también un fenómeno del sentido interno.* Esta acción sobre el sentido interno no es inteligible, pues los fundamentos o los conceptos que la dirigen no los del deber, pero no deja de ser una acción necesariamente intelectual, pues el producto, sea cual fuere, debe poder ser conocido.

En la segunda edición se avanza en la distinción entre matemático y dinámico, pero no para separar los conceptos y principios sino, antes bien, para afianzarlos en uno y el mismo poste, que es la doctrina de la idealidad de la intuición, también de la intuición interna. Así,

aunque en el conocimiento matemático de la experiencia estemos ante la posibilidad de los fenómenos, no por ello el sujeto de conocimiento deja de estar inmerso en la experiencia del sentido interno, de la que no puede zafarse

Esto permite entender el problema del fundamento. Si *la razón no busca otra cosa que dar cuenta de lo dado en tanto que dado*, aquello que dé cuenta de su presencia en cuanto tal, entonces el horizonte del problema del fundamento. Porque la razón es la facultad concernida específicamente por el fundamento (léase, concernida por la condición, *Be-dingung*), es el problema de la existencia de los objetos de conocimiento. El problema de la existencia es el genuino problema de la razón. Pero es así que ese fundamento se revela como uno de los términos de la heterogeneidad, justamente como el término inteligible, de modo que si hablamos de un aspecto sensible en el fenómeno, su apariencialidad, el correlato no sensible del mismo, su fundamento, será un "fundamento inteligible" o, como los llama también Kant, "fundamentos del entendimiento" (B 573-4). Lo propio de lo dinámico, allí donde aparezca, es que comprende siempre una particular "conexión con fundamentos", como dice después (B 575). *Una conexión que, en cualquier caso, corre a cuenta de la facultad intelectual*. Para entender esto todavía tenemos que hacer una observación.

### **I. Tercera parte. Textos (a) B 399-406; A 396-405.**

#### **(a) Preliminar. Deslinde de las disciplinas encargadas del “conocimiento de uno mismo”.**

10. La relevancia crítica y no meramente dialéctica de los Paralogismos es que, en cierta medida al menos, constituyen *una versión dogmática* de la crítica. En A XI reconoce que la tarea de la crítica es la del *conocimiento de sí de la razón*. En esto coincide la crítica con la lógica, que Kant especifica también como un *Selbsterkenntnis* de carácter formal (AA 09: 14); el conocimiento, en cambio, de qué pueda ser conocido y hasta dónde, que Kant atribuye específicamente a la crítica en estas mismas líneas (A XII), es algo que ya no queda de parte de la lógica, que queda atrás como una disciplina formal. En los textos de la segunda edición es donde la expresión *Selbsterkenntnis* aparece más veces, y donde tiene un sentido decididamente ambiguo, en proximidad a la psicología racional queremos decir, pues pone a la crítica en los lindes de un saber del sujeto que no es meramente formal sino que pretende ser material, que es en lo que consiste la psicología racional, en ser un saber del sujeto pensante como sustancia. Por lo mismo, y siguiendo con los deslindes de las disciplinas entre sí, lo que tampoco está en juego es el conocimiento de uno mismo en tanto que pueda ser observado, esto es, tampoco se trata de un conocimiento antropológico *sensu stricto*. Ahora bien, es claro que Kant le quiere dar a este conocimiento, o al sujeto, tanto da, una profundidad inédita, la que le ha faltado al idealismo. Así, en la redacción de la Observación del Sistema de los Principios Kant señala que una de las dificultades del idealismo es, no tanto la pretensión de no poder conocer o tener seguridad en el conocimiento del mundo externo (lo que califica Kant de “escándalo” en B XXXIX), cuanto la reducción que opera sobre el conocimiento del sujeto pensante que limita a la “mera conciencia interna” (en este texto se refiere al conocimiento de uno mismo como “determinación de nuestra naturaleza”). Por eso, de tener que reconocer una línea difusa o cuando menos difícil de esclarecer entre disciplinas, tendrá que ser la que media entre la crítica y la psicología empírica. Pero, ¿es así? Anticipemos que si la paradoja del sentido interno es el precipitado problemático de esta profundización en la facticidad del conocimiento, la disciplina

con la que tiene que sortear la crítica no es tanto la psicología empírica cuanto la antropología en la medida en que contemple una particular actividad como la del “observarse a sí mismo” que da título a uno de los primeros párrafos de la misma. Otra cosa es que el saldo de esta posibilidad sea mínimo por no decir nulo, un débito permanente, que es una de las dificultades que Kant intenta conjurar por medio del desarrollo de una antropología completa.

**(b) Para la psicología racional es *indiferente* la existencia del sujeto. Para la filosofía trascendental, no.**

11. En las Antinomias Kant indica que no puede haber una serie dialéctica si se toma la relación sujeto-predicado. Esto se debe a que los accidentes están *coordinados* respecto de la sustancia (B 441). Repárese en que el modo ser de la sustancia es la subsistencia. Por contra, la inherencia es el modo de ser del accidente, que supone dependencia respecto de la sustancia, pero una dependencia que es siempre equidistante. Es decir, no hay una inherencia mayor que otra (que es lo que significa aquí la coordinación, no entre sí sino respecto a la sustancia).

Kant no obstante admite un posible incondicionado de la sustancia, que llama lo sustancial. En B 441 es definido como "el concepto del objeto en general que subsiste, *subsistiert*, en la medida en que se piensa en él únicamente el sujeto trascendental sin predicados". Lo sustancial es el objeto que no es accidente, o mejor, *el sujeto que se piensa sin accidentes*; un sujeto absolutamente abstracto, o también un objeto absolutamente abstracto, tanto da. Un sujeto que *sólo existe en la abstracción* (esto es lo que significa aquí que subsiste). En los *Prolegomena* Kant aclara que la razón se forma una idea de lo sustancial como lo incondicionado de la relación sustancia-accidente, pues toda sustancia en el fenómeno no existe por sí y remite siempre a otro fenómeno, que será el accidente de una sustancia anterior, etc. (AA 04: 333-4; repárese en que para que esta diferencia permita articular una serie los accidentes deben ser cambios, o también, deben ser esencialmente contingentes). Pero esto sustancial no pertenece a la psicología ni a su dialéctica específica. Lo sustancial entra en la dialéctica cuando se considera un sujeto particular, que es el sujeto de los pensamientos (los pensamientos son los accidentes del sujeto que los piensa). Pero lo hace de un modo específico, y esto doblemente. Primero porque no es el incondicionado de una serie cosmológica. En el sentido interno no podemos reconocer que unos pensamientos lleven a otros formando una serie bajo cierta determinación; hasta tanto no tengamos intuición externa que habilite el uso determinante del entendimiento (hasta que no se complete el esquematismo) simplemente hay flujos de pensamientos que son *mis* pensamientos, cuya perfecta equidistancia sólo los habilita para formar agregados. Sólo cuando el sentido interno, si se nos permite decirlo así, se expone a la intuición externa, sólo entonces podemos reconocer una serie. Cuando la síntesis subjetiva, el reconocimiento de la unidad del flujo en tanto que formado por mis pensamientos, se convierte en una síntesis en el objeto, cuando *el sujeto se reconoce en deuda con la experiencia*, como sometido a la regla, entonces podríamos encontrar en los pensamientos una secuencia o una serie. Estaríamos igualmente ante una asociación, aunque contemplada por la psicología empírica o por la antropología. Pero este es el camino que se niega a hacer la psicología racional (ahora seguiremos con su peculiar deslinde). Por otra parte, el sujeto incondicionado de la psicología racional es además específico (y esta es otra manera de anular la serie que demanda la dialéctica cosmológica) porque conlleva también una apariencia específica, a saber, la de encontrarse como "intuición inmediata". En el caso del sujeto pensante *la conciencia parece ser experiencia* (presente en la conciencia = dado en la experiencia). Podemos así concluir:

### *La presencia de la existencia en la psicología racional es sólo dialéctica.*

En este sentido importa tener en cuenta la particular vaciedad de la psicología racional. El texto de los Paralogismos de *A* insiste en que el "yo pienso", que es su único "texto" (B 401), no es un objeto de conocimiento ni puede habilitar por tanto una disciplina, vamos a decirlo así, positiva. Kant se refiere en estas líneas a un saber o *Weisheit* y también a una "ciencia imaginaria", *eingebildete Wissenschaft* (A 395), que se presume dudosa (B 400). La psicología racional no es *de principio* una ciencia, toda vez que ese su texto constituye un "mero pensamiento" (A 364), una retórica vacía (A 355; luego diremos algo más sobre esto), que no contribuye en modo alguno al conocimiento de uno mismo, que es en lo que consistiría propiamente una disciplina que mereciera ser llamada ciencia (la expresión *Selbsterkenntnis* vuelve a aparecer en este contexto, concretamente en el tercer Paralogismo, para recordar que la personalidad no contribuye al "ensanchamiento de nuestro conocimiento de nosotros mismos por medio de la razón pura", lo que cuando menos quiere decir que la expresión "yo pienso" no es un juicio sintético).

10. Sin embargo, aunque las expresiones sobre la inanidad de la psicología racional son continuas, no deja de ser relevante el hecho de su importancia como apariencia trascendental. Como hemos visto en el análisis preliminar de las Antinomias, el rendimiento positivo de la dialéctica es regulativo. Esto quiere decir que la dialéctica sirve a la razón para orientarla, básicamente asegurando la posibilidad de su uso práctico (esto se señala expresamente en A 365-6). Los Paralogismos son necesarios, *nöthig*, para asegurar, *sichern*, "nuestro sí mismo pensante contra el peligro del materialismo" (A 383). Pero este rendimiento negativo, digamos defensivo, sólo es posible porque, positivamente (en esa genuina ambigüedad que tiene la crítica), los límites guardan y protegen el territorio, en este caso el "campo de la experiencia posible". La crítica, demostrando un carácter estricto y sobrio, sirve para la determinación de los límites, *Gränzbestimmung*, del conocimiento. (Esto se formula también expresamente en B 423-4, donde Kant formula este rédito positivo de la limitación como una "ley de renuncia", *Entsagung*, etc.) Ahora bien, decimos que hay algo en la psicología racional que supone *un particular peligro, pero no respecto al uso práctico sino respecto al uso crítico*, si se nos permite decirlo así.

La reducción de la psicología racional a un texto vacío o meramente formal quiere poder sostener el discurso sobre el juego de las facultades cuando ese juego rinde el conocimiento. Porque el conocimiento de la crítica se las ha no sólo con un juego meramente lógico sino también con un juego en el que hay espontaneidad y receptividad. Como vimos al referirnos a la lógica, la lógica material no pertenece al conocimiento de uno mismo, toda vez que intervienen términos que no pueden ser reconocidos en su solo troquel lógico. Es decir, toda vez que *la presencia de algo así como experiencia parece hundir la pretensión lógica. Esto sucede, digamos objetivamente, por lo que hace a su aseguramiento como conocimiento* (a su formalidad estricta y rigurosa), *como también subjetivamente, por lo que hace a su certeza, que tiene en la conciencia un modo de acceso claro y transparente* (inmediato y formal). Recordemos que la primera división que hace Kant para llegar a la Lógica trascendental es la que distingue la *lógica general pura* de la *lógica general aplicada* (B 77 ss.). La lógica se dice aplicada, no porque contenga una práctica correspondiente a la lógica pura (como bien podría entenderse), sino porque contiene las reglas del uso del entendimiento en concreto o bajo *las condiciones fortuitas del sujeto* (B 78); contiene por tanto "principios empíricos y psicológicos". En realidad es *una parte de la antropología*, que tiene en la distinción entre moral pura y doctrina de la virtud un paralelismo adecuado. Sea como fuere, lo característico de esta lógica es que no puede eludir cierta experiencia, la cual, sin embargo, no es, como demanda una lógica pura, no puede ser llevada a ciencia. Pero, ¿y qué?

La dificultad está en que en el caso del conocimiento crítico no puede eludirse cierta

experiencia. No será la de la lógica general aplicada, ciertamente, pero tampoco es un conocimiento meramente lógico, esto es, formal, como el que pueda quedar de parte de la mera lógica. De hecho, el comienzo de los Paralogismos recuerda precisamente que *no debe buscarse en la psicología racional la clase de conocimiento que constituye la crítica, precisamente porque deja fuera toda experiencia*. Así, la dialéctica no es sino el uso de la lógica formal o general como *organon*, en este caso como el *organon* de un conocimiento del alma. De ese su texto básico y exiguo no se puede sacar nada más que un conocimiento lógico-general, tan sólo un *canon* (una doctrina del uso correcto de una facultad), pero nada más. En cambio la crítica es un conocimiento trascendental, lo que quiere decir que tiene que habérselas con algo, el “Yo pienso”, que constituye una experiencia interna.

**“No hay que dejarse detener por [el hecho de] que yo, en esta proposición que expresa la percepción de sí mismo, tenga una experiencia interna, [B40I] \ que por tanto la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no sea nunca pura, sino que esté, en parte, fundada en un principio empírico. Pues esa percepción interna no es nada más que la mera apercepción: Yo pienso; la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales, en los cuales se dice Yo pienso la substancia, la causa, etc. Pues la experiencia interna en general, y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna determinación ni diferencia particular de ellas, no puede ser considerada como conocimiento empírico, sino que debe ser considerada como conocimiento de lo empírico en general, y forma parte de la investigación de la posibilidad de toda experiencia, [investigación] que es ciertamente trascendental. El más mínimo objeto de la percepción (p.ej. solamente placer o displacer) que se agregase a la representación general de la conciencia de sí mismo, convertiría la psicología racional inmediatamente en una [psicología] empírica.”**

La doctrina del alma que Kant propone concerniente a la filosofía trascendental es por tanto una suerte de *psicología racional no pura*, en la que tendría cabida esa particular experiencia. No sería un conocimiento empírico, pues no hay nada que permita hablar de un objeto, esto es, de que el sujeto se convierta en un objeto de experiencia. Como indica Kant claramente aquí, estamos ante una “percepción en general” o ante una “experiencia interna en general”, *überhaupt* (este término se convertirá en la segunda edición en “indeterminado”).

Pues bien, ¿no es esta particular experiencia o eso “empírico”, la existencia del sujeto, el sujeto en su existencia? Pensemos que para que pudiera establecerse una adecuada correspondencia entre la existencia del fenómeno y la existencia del sujeto, debería poder desglosarse igualmente el sujeto en un parte fenoménica y un fundamento inteligible aunque igualmente fáctico. En realidad, *tendríamos que poder explicar la diferencia entre el objeto de experiencia y el sujeto de experiencia por el hecho de que la acción en este segundo, que produce efectos en el mundo, aquellos que investigaría la psicología empírica, produce igualmente un efecto pero no en el mundo, sino en el propio sujeto, un efecto interno y meramente subjetivo, que investigaría ese especial conocimiento que es la filosofía trascendental*. Sobre qué sea eso “empírico en general”, vendremos en la sesión dedicada a los Paralogismos de B. Ahora vamos a ocuparnos de la paradoja del sentido interno, que constituye el conocimiento cabal de esa experiencia interna en donde nos encontramos con el desglose de la existencia del sujeto pensante, así como el modo más acertado críticamente de desglosar la psicología empírica, la lógica formal y la filosofía trascendental que nos va devolver sobre la cuestión de la existencia.

**(c) Desgloses críticos. Primer desglose. Lógica general pura y Lógica trascendental (no pura).**

13. Recordemos que lo dialéctico consiste en que se tome la forma lógica por organon de conocimiento. En el caso de la dialéctica de la psicología racional se toma la forma o el troquel lógico del "yo pienso" por conocimiento del sujeto. Pero en el caso de la dialéctica psicológica se da algo particular que parece abocar a esa subrepción. Como recuerda Kant en A 354-5, es específico de "esta clase de investigación" el que "cuando uno quiere representarse un sujeto pensante uno mismo debe ponerse en su lugar", esto es, el que cuando la psicología pretende considerar su objeto propio, que es el sujeto pensante, se tiene que sustituir o cambiar, *unterschieben*, el objeto por "su propio sujeto" (en A 346 habla de *Übertragungen*). Hay por tanto una *subrepción inalienable en la psicología racional, que consiste en que el único objeto de conocimiento tiene que ser el propio sujeto*. Pero aquí no termina el paralogismo. El problema es, además, que eso que se toma por objeto, el sujeto pensante que somos cada uno de nosotros, no es nada más que "una proposición formal de la apercepción" (entiéndase, la proposición formal que es la apercepción); con ello se produce una *subrepción de rango, si puede decirse así, una subrepción trascendental, que consiste en tomar como objeto lo que sólo es forma*. Como también explica Kant en estas líneas, se convierte lo que es una "*mera condición subjetiva*" de cualquier conocimiento en "*concepto del ser pensante en general*" (así se define Schein en A 396, que constituye la exposición general de los Paralogismos).

13. El desglose que Kant se propone viene exigido por el hecho de que esta dialéctica afecta al "yo pienso", que es el único texto de la psicología racional pero también el producto esencial de la apercepción originaria (B 132), tal y como se expone en la Deducción B. No debe olvidarse que la expresión "yo pienso" aparece en la primera edición en los Paralogismos, no en la Deducción, en la que se habla (en esta primera edición queremos decir) de autoconciencia y de apercepción, centrándose el rendimiento del entendimiento en el "concepto" y en la "regla", todavía no en el juicio ni en la genuina función de síntesis que supone el juicio (como revela el § 19). Por eso en los Paralogismos nos encontramos con que la inanidad que se carga a la cuenta del "yo pienso" y de la lógica recae antes que nada (*a*) sobre el concepto de "yo", así como (*b*) sobre la proposición, *Satz* (que no sobre el juicio, aunque Kant se refiera también a *Urtheil* en A 399, es predominante el uso de *Satz*), "yo pienso", que constituye la expresión formal de la apercepción (o la expresión de una apercepción formal).

Respecto a lo primero el "yo" es una representación simple y completamente vacía (B 345-6). Por eso ni siquiera puede decirse que sea un concepto. Es la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto, un *sujeto trascendental perfectamente indefinido* pues sólo funciona como condición de cualesquiera predicados sin que pueda ser identificado por ellos (de ahí la conocida expresión de que este sujeto es "yo, o él, o ello (la cosa)" de B 346). Tenemos por tanto que *inanidad conceptual = inanidad objetual* (por eso Kant también se refiere al yo como una "expresión, *Ausdruck*, totalmente vacía de contenido": A 355, con lo que se sumarían a las dos inanidades anteriores, = *inanidad retórica*). Como indica Kant, las categorías tienen aquí un significado meramente trascendental (en A 348 se refiere al "uso trascendental del entendimiento", en A 356 habla de "categoría pura" y en A 403 emplea la expresión "concepto intelectual puro"). Esto es, ante todo no pueden ser consideradas conceptos de objetos o "atributos" (A 399). Con ellas no pienso un objeto determinado sino sólo "la unidad de las representaciones destinada a determinar el objeto de éstas" (A 399; las categorías, se dice en B 400, son *predicados meramente vacíos*). En este sentido se puede decir que el *concepto es el ámbito en el que podemos reconocer las distintas notas del yo* y, así, el yo es "sustancia en el concepto" (y no "en el fenómeno"), "simple en el concepto", etc., como si la apercepción reverberara dentro de sí

misma, como si de un espacio hueco se tratase (o, si se quiere, dicho en términos lógicos, los predicados son *meras tautologías de la apercepción*; en B 354 dice que las distintas notas de la apercepción son su "expresión inmediata", *unmittelbare Ausdruck*, en el fondo el "yo pienso" es sólo un "texto", etc.).

Respecto a lo segundo, Kant identifica la apercepción con una "proposición formal". Ante todo no se trata de una "experiencia", dice Kant (A 354). En el comienzo de los Paralogismos (que no es su exposición general sino un desglose arquitectónico, si se nos permite decirlo así, de la psicología racional pura), Kant se refiere al "yo pienso" (luego aparece reiteradamente la categoría). Este juicio constituye un "vehículo", o también una "fórmula", y no constituye un "título específico". También es un "concepto" dice Kant en estas líneas, mostrando con esta indefinición (proposición, juicio, concepto, representación, etc.), su condición esencialmente vacía.

Sea como fuere, así considerado, nos encontramos con que la psicología racional, debidamente purgada de su dialéctica, constituye un conocimiento de las categorías. El sujeto no se conoce a sí mismo a través de las categorías sino que conoce las categorías a través de sí mismo, esto es, a través de su conciencia (A 402).

### *c.1. De la diferencia entre actividad y pasividad. La heterogeneidad de sentidos.*

14. Pero, ¿y el desglose? Kant introduce algunas indicaciones que enredan la cuestión. No se trata sólo de que la psicología racional sea dialéctica a menos que se resigne a ser nada más que una suerte de exposición de las categorías puras (el término más acertado está en B 409, "*logische Erörterung*"). También alberga algo más que una mera dialéctica, algo que concierne a la analítica; o más concretamente, contiene algo que va a concernir a la Analítica en la segunda edición. Nos referimos al problema de la autoafección. Vamos a exponerlo en dos momentos. Aquí, en este primer desglose, nos referiremos a cómo viene a plantearse en los Paralogismos de A y cómo esta exposición discurre ciertamente en paralelo a la Deducción A. En un segundo momento nos ocuparemos expresamente del problema de la autoafección, completando los textos y las referencias a los textos de la **Sesión segunda**.

Para empezar, es así que *en el "yo pienso" se puede reconocer algo más que esa exposición, y también algo más que esa dialéctica*. En verdad, *ese algo más es lo que motiva la dialéctica* y lo que hace que se considere el sujeto pensante como algo sustantivo. ¿El qué? Kant se refiere al "yo determinante" y a su diferencia con el "yo determinable" como la diferencia entre "sujeto de conocimiento" y "objeto de conocimiento". Es *la actividad del sujeto, su condición de sujeto que habilita el conocimiento, por tanto su condición de sujeto activo*, pues el pensar y el formular juicios es una acción, también la síntesis, *lo que induce a la subrepción trascendental que Kant entiende en estas líneas como hipótesis de la conciencia*. En realidad, la investigación que podría ser la investigación, vamos a llamarla así, *rectificada* de la psicología racional, resulta inédita. Kant la define como "la investigación sobre el origen de esos atributos" (A 399). Esto puede decirse de su particular trabajo dialéctico (como crítica de la dialéctica) no menos que analítico (como analítica del facultad de conocer), siempre por tanto como lógica trascendental y no únicamente como mera exposición lógica (que es adonde Kant la reduce en B). (Pensemos que, como reacción al afianzamiento de este desglose, el trabajo positivo que todavía es posible es casi reducido a nada). La diferencia para la que habilita de suyo el "yo pienso" nos pone tras la pista del sujeto de conocimiento como facultad activa, como espontaneidad, y no como sustancia mostrenca.

Pero no es sólo esto. Kant señala que el "verdadero propósito de la psicología racional" (A 384) no es tanto el conocimiento del "yo pienso" cuanto el problema de la relación entre el alma y el cuerpo (comunidad), o entre el alma y el tiempo (preexistencia e inmortalidad). El



problema presenta un aspecto crítico muy claro. Al comienzo de los Paralogismos Kant ha señalado que el "yo pienso" sirve para distinguir el objeto del sentido interno del objeto del sentido externo. *Casi como si fuera de suyo, esto es, antes de que podamos vaciarlo o presentarlo como fuente de una dialéctica, el "yo pienso" supone una genuina nota distintiva, la de una heterogeneidad inalienable, que va a estar a la base del problema del idealismo.* Esto anuncia que la verdadera dialéctica psicológico-racional no es otra que la de la unidad del sujeto de conocimiento en tanto que ser en el mundo, esto es, *el problema del idealismo*, que, en ella, se presenta con el trazo grueso del problema del *influjo físico*. Ahora bien, todavía no se ha profundizado en el problema de la autoafección, pues los dos sentidos se mantienen separados, incluso en términos trascendentales, toda vez que el esquematismo no necesita de la intuición externa para sostener su unidad. Pensemos en esto.

Cierto paralelismo discurre entre los Paralogismos y la Deducción A. En la primera edición *el sentido interno es igual a la apercepción empírica*, esto es, se trata de la conciencia de una multiplicidad de representaciones cambiantes o, como la llama Kant en A 107, de "una corriente de fenómenos internos". Si tiene que hablarse de sentido es porque hay, en efecto, multiplicidad en lugar de unidad, que es interno toda vez que el flujo es de representaciones en nosotros. La apercepción trascendental, por su parte, ha sido estipulada como ese sí mismo fijo y permanente que habilita la unidad de la regla, a modo de correlato necesitado fenomenológicamente por la variedad del flujo del sentido interno, pero no se ha considerado que un tal flujo pueda tener su origen precisamente en dicha apercepción (que aparentemente se lo encuentra), que es lo que vamos a encontrar como el problema del sentido interno. La *crux* de la deducción objetiva es que el sujeto idéntico viene demandado por la unidad de la regla o por la unidad de la objetividad del conocimiento, tanto da; pero esta solidez va acompañada de una prueba subjetiva o fenomenológica, que viene de la unidad de la síntesis o de la función del ánimo (A 108). A saber, la que sostiene que *de no haber esa unidad de la acción no habría acción de la unidad, que es la síntesis*. Por eso el Aquiles de todas los paralogismos es el segundo, de la simplicidad, que aunque tiene que ver con el hecho de que el alma no puede estar en el espacio, encuentra una consecuencia adicional (así comienza el paralogismo, aunque no se decida únicamente en esto) de que sólo esto permite entender la unidad de la acción del sujeto pensante, que de otro modo, si fuera material y compuesto, no podría entenderse (un ser compuesto no puede producir una acción única). Desde este punto de vista, la cuestión *dialéctica para la psicología racional puede reformularse de un modo inocuo*, a saber, como el problema de "la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa" (que es la fórmula crítica del problema de la unión alma-cuerpo), o de *"cómo es posible en un sujeto pensante en general la intuición externa"* (A 393; sub. orig.). Problema que tiene una fácil solución crítica, que viene de la mano de la distinción entre materia y forma de la intuición. La materia proporciona la multiplicidad, que la intuición externa sirve al sentido interno como representaciones desglosadas, mientras que la forma proporciona la unidad, que queda de parte de la síntesis trascendental de la imaginación. La solución al enigma no es, pues, otra que la imaginación.

15. Pero el problema de la distinción entre sentidos tiene todavía un alcance mayor, pues heterogeneidad entre los sentidos se decide algo del pensar, concretamente su esencial condición activa. *Si se puede dudar del mundo externo es porque el influjo de éste sobre el pensamiento es metafísicamente imposible. Tan imposible como el sujeto que piensa y que es determinante, como sujeto de la acción de síntesis, sea al mismo tiempo el sujeto determinable.* El sentido interno, entendido como el lugar de un flujo de representaciones, desconecta y vuelve supérflua la necesidad de la conexión entre tiempo y espacio toda vez admite la presencia de la multiplicidad pero mantenida a la *debida distancia* de —correlativamente a— el pensar y su acción. La materia-lo

determinable está segregado en el sentido interno. La imaginación también forma parte de esa neutralización, pues constituye por su parte el respecto activo que puede obrar sobrevenidamente sobre el sentido. Aunque no es la facultad de pensar, actúa como instancia determinante pero sensible. Esto es importante, porque resulta ya un avance que la facultad activa sea sensible. Ahora bien, no deja de ser así que la facultad determinante está separada de lo determinable, como si ni siquiera la crítica pudiera zafarse del espejismo de los conceptos de reflexión. Piénsese que la imaginación es la facultad activa e interna de la síntesis de una sensibilidad que también es interna (o, si se quiere, que es meramente interna, pues sólo contempla la forma). El sentido interno es meramente el lugar de presencia de las representaciones cuyo principio de dispersión es el flujo del tiempo. Nada más. La imaginación, por su parte, puede operar sobre este flujo, que es totalmente ajeno a la actividad determinante del sujeto, pero siempre ambos, lo determinante y lo determinable, permanecen vinculados abstractamente.

16. ¿Hacia dónde apunta Kant? Seguramente hacia la distinción entre lo sensible y lo inteligible en el hombre; en el fenómeno del hombre. Hacia la perspectiva antropológica.

O si no considerése en siguiente texto de la *GMS*:

“Es una apreciación, para cuyo planteamiento no hace falta una reflexión sutil en absoluto; [una apreciación] de la que puede suponerse que es capaz de hacer también el entendimiento más corriente, a su manera, por medio de una oscura distinción del Juicio, que él llama sentimiento: la de que todas las representaciones que nos llegan sin nuestra anuencia, *Willkür*, (como las de los sentidos), no nos da a conocer los objetos nada más que en el modo en que nos afectan, con lo que es desconocido para nosotros qué puedan ser en sí mismos” (*Grundlegung*, IV 115).

Este sentimiento es, como dice justo después, el sentimiento de una diversidad, *Verschiedenheit*, en la que se juega la diferencia entre las representaciones ante las que somos pasivos y aquellas otras que “nosotros producimos por nosotros mismos”. Donde, y esta es la clave, *una tal distinción perfila la finitud del objeto en general, el límite entre la sensibilidad y el pensar, y no meramente la que hay entre los dos sentidos*. Por lo que habrá que esperar que también afecte a los objetos de los dos sentidos, que serán igualmente finitos.

La reformulación crítica del problema de la psicología es la de si y cómo podemos tener un sentido interno implicado en la constitución del conocimiento y, sobre todo, si y cómo ese sentido está implicado como tal sentido, produciendo fenómenos en sentido propio, y sin por ello interferir en una tal constitución. El verdadero problema crítico, reformulando lo que dice Kant en los Paralogismos de A es *si y cómo un sujeto cognoscente es capaz de una intuición interna de sí mismo*.

*b) A 381-395; B 274-279; B 150-156.*

**(d) Desgloses críticos. Segundo desglose. La paradoja del sentido interno o de cómo la síntesis intelectual se volvió empírica.**

El verdadero desglose crítico lo encontramos en la segunda edición de la *Crítica*. Como no podía ser de otro modo, estamos ante un desglose que supone la alteración de todas las

secciones implicadas. En la **Sesión segunda** consideramos el cambio, menor al menos en cuanto al texto modificado, que supusieron ciertas adiciones en la Analítica de los Conceptos y en la Analítica de los Principios que afectaban a uno de los principios dinámicos, concretamente al de los postulados, y que tenían que ver con la existencia del sujeto. En esta misma línea deben leerse los cambios, mucho mayores en cuanto a la extensión, que se producen en la Dialéctica. Estos cambios afectan certeramente a este desglose de la filosofía trascendental y de la psicología empírica (que pertenecería por su parte a una Antropología), esto es, se compadecen todos con la cuestión del sujeto, con la cuestión de su existencia como sujeto de conocimiento y como sujeto pensante en general, y vemos claramente su importancia en el alcance y extensión de modificaciones de **B** (de todas ellas, aunque particularmente de las de la Dialéctica). Pues bien, la doctrina de la autoafección se encuentra en el núcleo de este desglose.

Una de las dificultades de la psicología racional es la de si y cómo puede haber un influjo entre la materia y el alma (o viceversa). Es lo que llama el problema del influjo físico. Kant reconoce que somos “dogmáticos” cuando consideramos la comunidad del sujeto pensante y las cosas fuera de nosotros. Tendemos a considerar que tales objetos están realmente fuera de nosotros, separándolos así totalmente del sujeto pensante. Tendemos a considerar una suerte de *dualismo trascendental*. Pero donde ese dogmatismo rezuma igualmente a la hora de considerar la relación, pues la idea de un influjo, *Einfluss*, físico es la única solución que queda para pensar una relación entre dos objetos que están totalmente separados. Si se considerada críticamente el objeto de experiencia, que es el fenómeno, la materia no sería nada más que un modo de representación cuyo fundamento no es desconocido. Ahora bien, si adoptamos el punto de vista crítico, también la conciencia empírica no debe ser nada más que un modo de representación cuyo fundamento, el sujeto trascendental, es igualmente desconocido. Pero esta parte es la que llenamos con paralogismos, pues no podemos aceptar sólo un sujeto fundamento inasequible de todos los fenómenos del sentido interno sino que tenemos que poder reconocerlo. Que este sujeto sea la apercepción o la conciencia formal hace particularmente difícil sostener cabalmente la doctrina de la idealidad trascendental de los sentidos, también la idealidad del sentido interno. Pues bien, en este punto es donde nos encontramos con la doctrina de la autoafección.

Vamos a referirnos al texto de B 152 y ss., en el que vamos a hacer algunas calas.

<sup>17)</sup> En el § 24 Kant introduce esta doctrina, que ha presentado previamente (al menos en el orden de exposición, pues la Estética precede a la entera Lógica), y que ahora considera desde el punto de vista de las categorías y no de las formas de la intuición. Concretamente, se trata de señalar que las categorías no aportan todavía un objeto determinado a falta de la multiplicidad que sólo puede venir de parte de la intuición. Ahora bien, también se trata de que, aunque haya tales formas de pensamiento y aunque tales formas apunten a una síntesis específica del entendimiento (así como a una unidad propia, la de la apercepción), *esto no significa que la función del entendimiento no pueda obrar una síntesis que, estando vinculada a la receptividad y a la sensibilidad, sin embargo pueda ser a priori*. Más aún, es condición de su aplicación a los objetos de la experiencia el que se de una síntesis *a priori* entre el entendimiento y la sensibilidad. Una síntesis en la que el entendimiento se las ha con una multiplicidad sensible *a priori* (este es, nos parece, el planteamiento de las primeras líneas de este parágrafo). La clave de esta prueba está en el hecho de que, en efecto,

*Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, ... (B 150)*

“en nosotros” se encuentra una forma a priori de la intuición, es decir, una forma que descansa en la receptividad de la capacidad de representación. Pero para que tal forma pueda participar de una síntesis *a priori* ha de ser así que acompañe a una multiplicidad, y es aquí donde se sitúa el problema de la autoafección. Porque, ¿qué multiplicidad puede ser esa que tendrá que estar, si no a la base, sí al menos en el mismísimo sentido sobre el que obre la síntesis del entendimiento “como espontaneidad” ? (pues, de otro modo, no podrán las categorías ser condiciones *a priori* de *todo* conocimiento empírico). La clave está en que el sentido interno ofrece ya de por sí una peculiar multiplicidad sobre la que puede incidir la síntesis del entendimiento; una multiplicidad que contiene una forma *a priori*, es decir, una multiplicidad que no es real-trascendental, pues esa forma no anticipa la materia sino que hace falta que se de, es decir, pues *sólo puede hacerse presente por medio de una afección*. Por eso Kant se sirve de la expresión *Vorstellungsfähigkeit*, ya que se trata de una multiplicidad a la que tiene que conformarse la síntesis de la mera categoría, pero *siempre en tanto que multiplicidad que sólo puede resultar de una acción de afección*. Es decir, esta multiplicidad *sólo puede ser a priori por lo que hace a la forma, pero siempre y únicamente sensible por lo que hace a la materia*. La cuestión entonces es qué pueda ser esa multiplicidad que pueda convenir a la espontaneidad, si es que tiene que poder encontrarse en el sentido interno sin dejar de ser una multiplicidad sensible o producto de la receptividad.

La solución de Kant es que se trata de “representaciones dadas”, es decir, que hablamos de *la multiplicidad cero*, si puede decirse así, *del sentido interno o la multiplicidad sensible en general*. Un poco después dice Kant que el entendimiento obra la afección sobre el sentido interno “*durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen*” (B 147), lo que quiere decir que *la síntesis del entendimiento afecta al sentido interno recogiendo la variedad de representaciones que están dadas en el mismo, es decir, al llevar a cabo esa misma síntesis*. De otro modo las representaciones estarían antes de la síntesis, idea a la que nos conducen, tan obvia como inevitablemente, los conceptos de reflexión de materia y forma. Pero no se trata de que haya materialmente estas o aquellas representaciones (digamos, antes de la síntesis). Es así que el sentido interno está formado siempre ya por un conjunto de representaciones que sólo pueden constituir una serie (esto es lo que significa que “el sentido es, por su forma, interno”: B 69). El sentido interno está originariamente ocupado con representaciones dadas desde otra parte, pero donde esa facticidad no puede separarse de la mismísima acción de síntesis, como tampoco de su mismísima condición de forma, que es lo que Kant expresa aquí de modo enigmático al indicar que la afección la obra el entendimiento con representaciones dadas, como si estas estuvieran antes de la afección, cuando en realidad se producen en la acción misma de reunir las (en realidad, *lo primero, el quiasmo entre forma y representaciones dadas es lo que se expone en la paradoja presentada en la Estética; en cambio, aquí, importa más bien mostrar el quiasmo entre las representaciones y la síntesis*). Ésta sería la multiplicidad pura del sentido interno, que no es ni la multiplicidad espacial ni la multiplicidad temporal, sino la multiplicidad que tiene que haber en la capacidad de representar de un ser finito (la multiplicidad que corresponde a “su intuición”, que es la de “nosotros, los hombres”).

<sup>29</sup> La insistencia de Kant en desvincular una síntesis lógica o intelectual de una síntesis de la imaginación o figurada tiene que ver con el arraigo en la finitud, pero también, o si se quiere justamente en la medida en que, ese arraigo supone desglosar la antropología y la filosofía trascendental. ¿Y qué? Repárese en que no se trata de una separación aseguradora de alguna de las dos o de las dos (no se trata del aviso del error de una confusión), sino que se trata de la demarcación de una frontera necesaria entre dos ámbitos, tan distintos como confundibles. Así, la acción del entendimiento y “su espontaneidad” sobre el sentido interno se

sobrepone a la síntesis de la imaginación. Esto significa que se intelectualiza la síntesis de esta (en B 154 se dice que es un "influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno"); o habría que decir mejor que se afianza su finitud, la de la síntesis sensible, pues se indica que la síntesis no puede dejar de obrarse sobre el sentido interno, el cual devuelve, como índice inalienable de finitud, fenómenos internos. En cierto modo, *la necesidad del entendimiento de una multiplicidad sensible en general supone un afianzamiento de la finitud de la síntesis, decimos, pero también de la propia imaginación*. Esto es fundamental. La síntesis trascendental de la imaginación se convierte en un "nombre" toda vez que impide apreciar la esencial condición finita de la síntesis intelectual, que sólo puede obrarse sobre una multiplicidad sensible en general y sobre su forma que le proporciona el sentido interno.

<sup>39</sup> Por último, habría que considerar que la autoafección supone una revisión de la doctrina de la idealidad de las intuiciones puras, concretamente la revisión del juego entre intuición externa e interna, toda vez que la forma de ésta última va a introducirse como criterio necesario para la significación de las categorías. Pero en esto no podemos detenernos.